

"Les "sacrifices" d'Abraham et d'Anne. Regards croisés sur l'offrande du fils"

Wénin, André

Abstract

Les commentateurs n'ont guère exploré le lien qui unit le récit de l'offrande de Samuel en 1 S 1/1–2/21 et la célèbre page de Gn 22/1-19 où Abraham offre son fils sur la montagne. Après avoir proposé une clé de lecture nouvelle pour le récit de l'Aqéda, l'article tente de montrer que de tels liens existent à divers niveaux. Autour de la situation des acteurs, des motifs narratifs, mais aussi des enjeux anthropologiques et théologiques, un jeu d'échos se développe entre les deux récits et conduit à s'interroger sur la signification d'un tel rapprochement

Document type : *Article de périodique (Journal article)*

Référence bibliographique

Wénin, André. *Les "sacrifices" d'Abraham et d'Anne. Regards croisés sur l'offrande du fils*. In: *Etudes Théologiques et Religieuses*, Vol. 76, no.4, p. 513-527 (2001)

LES « SACRIFICES » D'ABRAHAM ET D'ANNE. REGARDS CROISÉS SUR L'OFFRANDE DU FILS

Les commentateurs n'ont guère exploré le lien qui unit le récit de l'offrande de Samuel en 1 S 1/1-2/21 et la célèbre page de Gn 22/1-19 où Abraham offre son fils sur la montagne. Après avoir proposé une clé de lecture nouvelle pour le récit de l'Aqéda, André Wénin tente de montrer que de tels liens existent à divers niveaux. Autour de la situation des acteurs, des motifs narratifs, mais aussi des enjeux anthropologiques et théologiques, un jeu d'échos se développe entre les deux récits et conduit à s'interroger sur la signification d'un tel rapprochement.*

Le récit du non sacrifice d'Isaac a été retourné sous toutes ses coutures. Pourtant, mises à part certaines lectures psychanalytiques comme celle de M. Balmary qui se réfère aux anciens commentateurs juifs pour interroger le sens de l'ordre de Dieu¹, la plupart des auteurs s'en tient à la signification obvie de ce que Dieu dit et entament la lecture avec, pour hypothèse, l'évidence qu'Abraham se voit exiger d'offrir son fils en holocauste, suprême épreuve pour sa foi. Or, la formulation de Dieu est ambiguë, au point que l'on peut dire que la première épreuve d'Abraham consiste à déchiffrer la demande divine. À partir de là, il est possible de proposer une relecture narrative du récit qui permet de dégager son enjeu anthropologique essentiel. [514] C'est à condenser l'essentiel cette lecture développée par ailleurs² que sera consacrée la première partie de ces pages.

Dans la seconde partie, je tenterai un rapprochement qui, à ma connaissance, n'a jamais été développé. Il est courant, en effet, de rapprocher le récit sublime de l'Aqéda à celui du sacrifice que Jephté fait de sa fille suite à son vœu inconsidéré (Jg 11/29-40)³. Il est moins commun en revanche d'examiner les liens qui unissent l'offrande d'Isaac par son père et le don du jeune

* André WÉNIN est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain.

¹ Marie BALMARY, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris : Grasset, 1986, p. 196-197 : Dieu ne demande pas à Abraham de sacrifier son fils, mais de « le faire monter sur la montagne » pour lui donner « le caractère d'une offrande à Dieu », mais Abraham comprend l'ordre divin en un autre sens, dévoilant ainsi son imaginaire.

² André WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* Bruxelles : Lessius, 1999. On voudra bien se rapporter à cette ouvrage pour la bibliographie de base.

³ Voir encore récemment Thomas RÖMER, « La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11 », in : D. MARGUERAT - A. CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève : Labor et Fides, 2000, p. 30-42. Voir également la contribution de Michaela BAUKS dans cette livraison de la revue.

Samuel par sa mère, Anne (1 S 1/1–2/21)⁴. Ces deux récits ont pourtant un objet formel analogue – le don à Dieu d’un enfant – et une finale similaire puisque le garçon offert à Adonaï ne revient pas du lieu de l’offrande avec le parent qui l’y a amené⁵. La recherche proposée ici n’a pas de visée historique. Il ne s’agit pas ici de comparer les textes pour tenter de déterminer si l’un dépend de l’autre, s’ils procèdent tous deux d’un modèle commun ou relèvent d’un genre littéraire analogue. L’intérêt est plutôt anthropologique : il s’agit de voir quelle relation à Dieu et au fils se joue dans de tels récits. Ceux-ci seront donc lus « à plat », à l’aide de certains outils de l’analyse narrative, sans faire, du reste, l’objet d’un traitement exhaustif.

I – L’AQÉDA D’ISAAC (Gn 22/1-19)

L’ordre de Dieu et ses enjeux (v. 1-2)

Lorsque résonne l’ordre de Dieu concernant « ton fils, ton unique, que tu aimes, Isaac », le personnage comme le lecteur doivent se poser une question identique, même s’ils ne se la posent pas dans les mêmes termes ni avec la même intensité, puisque le lecteur sait qu’il s’agit d’un test alors que le personnage l’ignore⁶. Pour le lecteur, la question peut se formuler ainsi : Quelle est l’objet exact du test que Dieu impose à Abraham ? Mais pour celui-ci, la question est plutôt : Comment comprendre cette parole divine ? La formulation de l’ordre en effet est ambivalente : « Prends... Isaac et va... et fais-le [515] monter là pour un holocauste ». Les mots de la demande divine peuvent revêtir deux significations. En fonction de la suite de l’histoire, les commentateurs comprennent en général qu’Isaac est la victime désignée de l’holocauste demandé à son père. Mais les termes eux-mêmes peuvent être entendus autrement, Dieu demandant à Abraham de faire monter son fils (avec lui) sur une montagne pour y offrir un sacrifice⁷.

Dans le récit lui-même, Isaac comprend la chose de cette façon puisqu’il demande où est la bête à sacrifier (v. 7). C’est aussi ce à quoi les garçons doivent penser lorsque Abraham justifie au verset 5 son départ avec Isaac. Mais pour Abraham et pour le lecteur, la situation est différente. Ils ont entendu l’interpellation de Dieu, et ils ignorent ce qu’elle veut dire au juste.

⁴ J’ai déjà abordé 1 S 1–2, dans ma dissertation doctorale : *Samuel et l’instauration de la monarchie (1 S 1–12). Une recherche littéraire sur le personnage*, Frankfurt a.M. : Peter Lang, 1988, p. 31-61.

⁵ S’il est dit clairement que Samuel reste au sanctuaire au service de Dieu (1 S 2/11), Gn 22/19 reste dans l’implicite : Abraham descend seul de la montagne, laissant Isaac au lieu du sacrifice.

⁶ Sur cette question, voir l’article éclairant de Jean-Louis SKA, « Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture », *Bib* 69 (1988), p. 324-339.

⁷ C’est la lecture que je développe dans mon livre cité note 2. Elle est ébauchée par Ina WILLI-PLEIN, « Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22 », *TZ* 48 (1992), 100-108. La tradition juive ancienne a déjà perçu l’ambivalence de l’ordre : voir les textes cités dans A. WÉNIN, *Isaac, op. cit.*, p. 38.

Aussi le lecteur se demande comment Abraham va la comprendre, ce qu'il va faire d'une telle invitation impérieuse. En réalité, c'est seulement au verset 9 qu'il verra qu'Abraham retient la première option. Jusque-là, il ne sait pas. Il doit se contenter d'imaginer, sur base de légers indices, qu'Abraham pense aussi, mais sans doute pas seulement, à cette solution extrême.

Mais il faut s'arrêter un instant au problème dramatique qu'Abraham doit affronter. Dieu lui a promis puis donné Isaac ; peut-il à présent le lui redemander ? Pour lui, le dilemme se pose en ces termes : s'il offre un simple holocauste en présence d'Isaac, correspondra-t-il à ce que Dieu lui demande ? Mais s'il sacrifie Isaac, qu'en sera-t-il de la promesse plusieurs fois répétée ?

On le voit : le test porte essentiellement sur ce qu'Abraham va faire avec son fils unique et bien-aimé, ce fils inespéré reçu de Dieu. Pour le familier du premier Testament, que le test concerne un don va de soi. En effet, un don constitue par lui-même un test, au sens où il met en place un dispositif de manifestation d'une vérité cachée. Car la façon de recevoir manifeste quelque chose de celui qui reçoit, selon qu'il voit dans le don la chose à posséder ou un signe destiné à signifier et à cultiver une alliance avec le donateur. Autrement dit, dans le cadeau, il peut privilégier l'objet, ou la relation que le cadeau manifeste et nourrit. Tel est ici le cœur du test d'Abraham : si Isaac est un don de Dieu, comment va-t-il le recevoir ? Va-t-il se l'accaparer, le tenir jalousement comme un objet dont il se considère propriétaire ? Va-t-il au contraire le situer, dans l'alliance qui le lie à Dieu, comme un signe entre Dieu et lui – ce qu'est en réalité un sacrifice ? Le laissera-t-il être, entre Dieu et lui, un signe de leur volonté mutuelle de relation en vue de la vie ? Voilà ce que le test cherche à mettre en lumière. Mais il est essentiel de se souvenir qu'un tel test n'a rien d'arbitraire : il est inhérent au don lui-même. Dans son [516] récit, le narrateur ne fait que dramatiser cette situation, la mettre en scène, c'est-à-dire en action (grec *drama*) racontable.

Ceci dit, le problème ne se pose pas seulement dans la relation à Dieu. Un de ses aspects cruciaux touche encore à la relation entre Abraham et Isaac⁸. Quand Dieu dit : « Va-t'en vers la terre du Môriya, sur une des montagnes que je te dirai », cela rappelle inmanquablement à Abraham le début de sa propre histoire, quand le Seigneur lui a dit : « Va-t'en de ta terre,... de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir » (12/1-2). Là, Dieu enjoignait à Abraham de quitter son père pour apprendre à devenir un fils libre. À présent, il s'agit de son fils dont le narrateur souligne combien il est encore lié à Abraham, lorsqu'il le décrit comme « *ton* fils, *ton* uni(que), *que tu aimes* » : au centre de ces trois qualifications, un mot évoque à la fois l'unicité d'Isaac et le fait qu'il est uni à son père – peut-être d'autant plus uni qu'il est unique, comme

⁸ Cet aspect des choses est bien mis en lumière par les lectures d'inspiration psychanalytique comme celles de Hervé LINARD DE GUERTECHIN, « À partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Genèse 22) », *Lumen Vitæ* 38, 1987, p. 302-322 ; M. BALMARY, *Le Sacrifice interdit*, op. cit., p. 195-206.

semble le souligner le jeu de mots sur le terme hébreu *yahîd*⁹. S'il en est ainsi, l'ordre de Dieu porte aussi sur la relation entre Abraham et son fils : va-t-il aimer Isaac jusqu'à lui permettre d'être un fils libre, en tranchant les liens par lesquels il se l'attache ? Ou va-t-il se crispier sur cet objet qui a comblé son attente ? Peut-être est-ce cela aussi que Dieu lui signifie en parlant d'un holocauste : Isaac est-il pour Abraham, ou est-il « pour Dieu » ? Est-il pour son père, ou pour ce Dieu qui, depuis le début de la Genèse, sépare les êtres en vue de leur permettre de mener une vie libre et féconde, ouverte sur l'alliance¹⁰ ?

Il faut ajouter que, par l'ambiguïté même de la demande, Dieu laisse à Abraham la possibilité de garder le don comme un cadeau lui appartenant, et sans lui en faire grief pour autant. S'il fait monter Isaac sur la montagne pour un sacrifice *avec* lui, il n'aura pas contrevenu à l'ordre de Dieu et lui aura même dit sa reconnaissance. Néanmoins, s'il garde Isaac pour lui, il risque d'être un père comme son père à lui, ce père à qui l'ordre de Dieu a dû l'arracher (12/1-3)¹¹. De plus, il se privera peut-être d'une chance de voir son [517] histoire d'alliance avec Dieu se renouveler de façon inattendue. Tel est donc l'enjeu au début du récit, et il est capital : comment Abraham va-t-il entendre l'ordre qui lui est adressé ?

Montée de la tension narrative (v. 3-9)

L'intrigue du récit se noue entre les versets 3 et 10. Pour le lecteur, la disparition de Dieu et la lenteur de la narration accentuent le côté dramatique de la situation. Deux dialogues dont on se passerait bien retardent l'action et font monter la tension : passerait-on les versets 6-8, voire les versets 3 à 9, que l'on n'ôterait rien à l'action elle-même. En outre, la tension créée par l'ordre divin se maintient dans le récit du narrateur, car avant les versets 9b-10, rien ne permet au lecteur d'être sûr de l'option qu'Abraham a prise, du sens où il va exécuter l'ordre de Dieu.

En fait, en voyant Abraham agir, le lecteur peut avoir l'impression qu'il a choisi d'offrir Isaac. Ainsi, le narrateur ne le montre pas en train de prendre une bête à offrir, mais par deux fois, il associe étroitement Isaac aux bois de l'holocauste (v. 3 et 6), et il souligne le fait que seul le fils accompagne son père sur la montagne (v. 6 et 8). En revanche, le calme apparent d'Abraham et les paroles qu'il prononce ne vont pas dans le même sens : s'adressant aux garçons, Abraham semble présenter sa démarche avec son fils comme un acte de culte normal dont Isaac et lui

⁹ Le mot, qui est employé trois fois en Gn 22, aux v. 2, 12 et 16, est à rattacher à la racine *yhd* qui signifie « être uni » ; l'adverbe correspondant, *yahdaw*, revient lui aussi à trois reprises dans le récit (v. 6, 8 et 19).

¹⁰ Ceci est vrai dès Gn 1. Au plan des relations humaines, cette manière de faire est à l'œuvre dans le rapport entre homme et femme en 2/18-22, tandis que la relation entre parents et enfants est inscrite dans une même logique dès 2/24. À ce sujet, voir A. WÉNIN, « Au-delà des représentations, "Dieu". Réflexions sur le Tout-Puissant à partir du premier Testament », in : A. GESCHÉ - P. SCOLAS (éd), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris/Louvain-la-Neuve : Cerf/UCL, 1999, p. 25-44, surtout p. 34-41.

¹¹ Sur les relations entre Tèrakh et Abram, voir Gn 11/26-32 et le commentaire que j'en donne : A. WÉNIN, « Abram, fils de Tèrakh. Une interprétation de Genèse 11,26-32 », *CESPR* 20, 1996, p. 135-151.

reviendront bientôt (v. 5). Et dans sa réponse à Isaac, n'était la tension que le lecteur ressent en fonction de ce qu'il sait de l'enjeu de la question posée, on dirait qu'Abraham envisage calmement d'offrir un holocauste ordinaire dont Dieu fournira la victime (v. 8). Le lecteur reste donc perplexe quant au choix d'Abraham : comment comprend-il compris l'ordre de Dieu ? Que va-t-il faire ? Rien ne filtre de clair à ce sujet, tandis que la tension monte au fur et à mesure que l'on approche du lieu¹².

Pour ce qui est d'Abraham, le lecteur imagine sans peine que l'absence de Dieu et le dilemme devant lequel le met son ordre ambigu doivent être angoissants. C'est peut-être de cela que témoigne la conduite mystérieuse, ténébreuse même, qui est la sienne. Mais le fait de ne pas poser de question, d'accepter l'incertitude, de vivre la tension sans chercher s'y soustraire est un signe de sa grandeur et de sa foi. Car si le narrateur attend si longtemps avant de dévoiler ce qu'Abraham va faire de l'ordre de Dieu, c'est sans doute pour faire sentir au lecteur l'hésitation du personnage, son débat intérieur devant l'impossible décision à prendre. Mais une fois la décision arrêtée, le narrateur ralentit encore le tempo narratif, décrivant de façon de plus en plus détaillée les actions d'Abraham, jusqu'à ce qu'il laisse le dernier geste comme suspendu – le couteau en main « pour immoler son fils ». Un retard [518] aussi savamment ménagé pourrait suggérer au lecteur que, jusqu'au bout, Abraham espère que le Seigneur va intervenir pour refuser le sacrifice, au point qu'il retarde au maximum l'instant où il va devoir exécuter ce à quoi il s'est résolu.

Ainsi, Abraham choisit finalement de ne pas retenir le don pour lui. Il « n'épargne » pas Isaac, au sens économique de garder pour soi, de retenir pour assurer son propre avenir. Il se montre prêt, au contraire, à offrir à son tour le don qu'il a reçu. Il donne à voir ainsi que l'alliance avec Dieu est plus forte en lui que la convoitise, que la mainmise. En même temps, il s'en remet à Dieu avec confiance, une confiance non pas aveugle, mais nourrie par l'expérience de sa vie. C'est qu'Abraham a appris avant cela que les séparations auxquelles Dieu lui a demandé de consentir – avec son père (12/1-5), avec son neveu Lot (13), avec Sarah qu'il a renoncé à posséder (17/15-17) et, dernièrement encore, avec Ismaël (21/8-21) – ont toujours porté des fruits de vie. En ce sens, rétrospectivement, le lecteur peut réentendre, dans les paroles qu'Abraham a dites aux garçons puis à Isaac (v. 5 et 8), les mots de son obscure confiance : quoi qu'il en soit, « nous reviendrons » ; quoi qu'il en soit, « Dieu verra pour lui » une bête à offrir.

Résolution de l'intrigue (v. 10-19)

La tension ainsi portée à son comble se résout en un double mouvement : l'intervention parlée du messenger d'Adonai à Abraham (v. 11-12) et l'offrande du bélier (v. 13). La parole

¹² Je développe et argumente cette lecture dans A. WÉNIN, *Isaac*, op. cit., p. 60-72.

d'Abraham nommant le lieu et la réaction du narrateur donnent une conclusion à l'histoire, indiquant sur quoi elle débouche (v. 14). À cela, les versets 15-18 offrent un prolongement inattendu, ce que souligne le mot « une seconde fois ». Enfin, le verset 19 raconte le retour, en guise d'épilogue.

Les choses se résolvent d'abord pour Abraham. Le messenger d'Adonaï interrompt son geste meurtrier et empêche l'immolation d'Isaac (v. 11-12) : l'agir du père suffit à montrer son refus de retenir son fils à lui, de l'« épargner loin de Dieu », comme le dit le messenger. Abraham va néanmoins jusqu'au bout de l'ordre divin en offrant le béliet (v. 13). Ainsi, après avoir choisi de comprendre l'ordre de Dieu dans son sens le plus exigeant pour lui, offrir Isaac sur la montagne, Abraham présente avec Isaac l'holocauste demandé par Dieu. À partir de là, la menace qui pesait sur l'avenir et sur la promesse se transforme en rencontre avec Adonaï. C'est ce que souligne le verset 14. Abraham nomme le lieu « le Seigneur voit » : il voit la disponibilité et la foi d'Abraham qui ne garde pas pour lui le don, mais « craint Dieu » et entre en réciprocité avec lui en lui offrant un don aussi précieux que celui qu'il a reçu. Sur quoi le narrateur enchaîne pour souligner que « le Seigneur est vu ». Et de qui est-il vu, sinon d'Abraham ? En ce lieu symbolique qu'est [519] le don échangé, donné et re-donné, une rencontre se produit qui consacre l'alliance. C'est ce que confirme et élargit la suite : pour avoir renoncé à la possession du don, Abraham se voit offrir un don surabondant confirmé par serment (v. 16-18).

Mais le sacrifice du béliet est sans doute significatif sur un autre plan. Par rapport à l'agneau dont Isaac parlait en demandant ce qui devait être sacrifié, le béliet qu'Abraham voit est l'animal père. Le terme, en outre, est lié à la racine *'él* qui connote l'idée de puissance, une idée évoquée fréquemment par l'image des cornes. Par ailleurs, l'adverbe « derrière » peut désigner le temps (avant) aussi bien que le lieu où se trouve l'animal « saisi, attrapé » – un verbe qui signifie aussi la possession, la mainmise. Quant au buisson, le mot hébreu *s'vak* évoque quelque chose d'entrelacé, d'emmêlé. Bref, les cinq mots qu'aligne le narrateur pour décrire le béliet, là où un seul aurait suffi, semblent fonctionner à deux niveaux. Au plan factuel, ils décrivent l'animal immobilisé qu'Abraham n'a qu'à aller prendre avant de l'offrir. Au plan symbolique, ils suggèrent que c'est vers sa paternité d'hier qu'Abraham porte son regard, une paternité vécue comme puissance de possession du fils par non-séparation, les destinées du père et du fils étant encore emmêlées en raison même de la promesse. En ce sens le sacrifice du béliet symbolise le renoncement auquel le père consent : en « n'épargnant pas son fils loin d'Adonaï », c'est sa paternité comme mainmise sur le fils qu'il sacrifie. Voilà qui dramatise donc comme en un mime ce à quoi Abraham consent ici.

Dans ces conditions, il n'est guère étonnant que, dans l'épilogue (v. 19), Abraham revienne à Beér-Shèva avec ses deux garçons, mais sans Isaac¹³ indice narratif de ce qu'il n'a pas gardé pour lui « son fils, son uni(que) », au point qu'Isaac est désormais un fils autonome. Aussi, le lieu d'Abraham n'est plus le lien à son fils, c'est le « puits du serment » – un lieu qui, par allusion au serment des versets 16-18, renvoie à la promesse comme à ce qui abreuve Abraham d'une eau de vie. Ainsi, pour le lecteur, le test d'Abraham se termine sur une issue doublement positive, car il ouvre, pour le fils comme pour le père, à de l'inattendu, de l'extraordinaire. Aussi, le geste d'Abraham couronne-t-il une histoire que l'ordre de Dieu semblait mettre radicalement en question.

En effet, comme les nombreuses allusions au début du chapitre 12 le montrent, grâce à ce test, Abraham rejoue en quelque sorte l'ensemble son histoire, comme s'il s'agissait pour Dieu de lui permettre de manifester le sens ultime de cette aventure. Entre la nouvelle parole divine (v. 2) et la promesse renouvelée (v. 16-18), Abraham a tout remis en jeu à l'invitation de Dieu (v. 3-10) pour tout recevoir à nouveau au terme d'un échange où a pris [520] forme la réciprocité dans le don. À ce jeu sublime, Abraham semble avoir perdu Isaac. Mais il ne l'a pas perdu. Il a même rencontré Adonaï comme un vis-à-vis (v. 14). En « faisant la parole », « en écoutant la voix » (v. 16 et 18), il entre dans un face-à-face (v. 14). Aussi, le don échangé – Isaac – peut-il disparaître pour laisser place à la communion, et à la promesse réaffirmée et scellée d'un serment.

II – L'OFFRANDE D'ANNE (1 S 1/1–2/21)

L'offrande de Samuel par sa mère constitue sans aucun doute le sommet de l'épisode qui ouvre le premier livre de Samuel. Même si cette offrande est spontanée, et n'est donc pas commandée par Dieu comme l'Aqéda, elle représente un geste analogue à celui qu'Abraham pose avec Isaac. Pour mieux saisir la pertinence du rapprochement entre les deux textes, il importe d'abord de comparer leurs contextes et de souligner les nombreux points de contact observables. En effet, de part et d'autre, ce n'est pas un enfant quelconque qui est offert : c'est le fils premier-né d'une femme stérile, présenté dans le récit comme un don de Dieu.

Sara et Anne : la stérilité comme symptôme

Pour comparer Samuel et Isaac, il faut commencer par le destin de leurs mères respectives. Comme Sara, Anne est une femme sans enfant, ainsi que l'indique l'usage de l'expression '*ên yalad l'*'- en Gn 11/30 et 1 S 1/2b. Dans la perspective de certains personnages du moins, Adonaï semble avoir fermé leur sein (Gn 16/2 pour Saraï elle-même ; 1 S 1/5b, 6b pour Elqana et

¹³ Le contraste entre le v. 19a-b et les v. 6d, 8c est frappant à cet égard. Il ne fait pas toujours l'objet de l'attention qu'il mérite.

Peninna)¹⁴. Ce premier drame se complique pour les deux femmes par la situation de rivalité avec une co-épouse, moins aimée mais fertile, à la fécondité dédaigneuse, voire méprisante (Gn 13/3-6 : Hagar ; 1 S 1/6-7a : Peninna). Dans de telles circonstances, les maris se montrent faibles et s'avèrent incapables de s'interposer avec à-propos entre leurs femmes, alors que leur comportement n'est certainement pas étranger à la situation conflictuelle (Gn 16/5 et 1 S 1/8).

Il est même possible que la stérilité des deux femmes soit liée à la position des maris vis-à-vis d'elles. Dans un essai antérieur¹⁵, j'ai montré comment la situation familiale de Saraï, une femme « prise » par ses hommes, ne lui permet pas de s'affirmer comme sujet si ce n'est par la stérilité. Celle-ci « apparaît comme l'expression d'un désir inconscient de [521] relations justes et comme la dénonciation de rapports [...] qui, étant donné la configuration du couple parental, rendraient difficile pour l'enfant l'accession au statut de sujet autonome¹⁶ ». Que la relation soit mal ajustée ressort aussi des épisodes où Abraham présente Sara comme sa sœur ou lui demande de le faire elle-même pour qu'il vive et soit comblé grâce à ce sacrifice de son épouse (Gn 12/10-20 et 20/1-20)¹⁷. Mais tant qu'Abraham se fait le centre de la relation et entretient ce type de confusion, le fils, même promis et annoncé, ne peut pas naître, car cette situation « stérilise » sa mère, pour ainsi dire (cf 21/1).

Entre Elqana et Anne, des choses analogues se passent. Si l'on prête attention à la façon dont le narrateur met en scène leur relation, certains détails ne peuvent échapper. Dans le sommaire initial (1 S 1/1-7a), Anne est toujours en position d'objet : objet direct de l'amour de son mari et des vexations de sa rivale, objet indirect de son manque d'enfant et du don d'Elqana. Car chaque année, précise le narrateur, Elqana donne à sa femme Anne une part double¹⁸, signe de la prédilection qu'il porte à cette épouse stérile. Tente-t-il de combler son manque cruel d'enfant ou du moins de le lui faire oublier ? Il est permis de le penser. Mais Anne s'y oppose : elle pleure et refuse de manger – c'est alors le sujet qui s'exprime en elle : exaspérée, elle manifeste clairement son manque douloureux, repoussant ce que son mari lui donne et qui est censé compenser ce manque. Sur quoi, il intervient, voulant la consoler. Mais ses paroles, malgré leur tendresse

¹⁴ Les notations parallèles de 1 S 1/5b et 6b semblent bien refléter le regard – tendre ou agressif – que les personnages portent sur la stérilité d'Anne.

¹⁵ A. WÉNIN, « Abram, fils de Tèrakh », art. cit., p. 142-146.

¹⁶ *Ibid.*, p. 145s.

¹⁷ Sur la demande d'Abram en 12/11-13, voir mon analyse dans une contribution précédente : « Abram et Saraï en Égypte (Gn 12,10-20), ou la place de Saraï dans l'élection », *RTL* 29, 1998, p. 436-438 (bibliographie en notes).

¹⁸ Littéralement, une part de deux narines : sans doute une part double, ou une part spéciale marquant la faveur réservée à qui la reçoit. Voir Dominique BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, Fribourg/Göttingen : Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 138.

sincère, révèlent on ne peut mieux le fond du problème : « Est-ce que je ne vaudrais pas mieux pour toi que dix fils ? », dit-il (1 S 1/8).

Voilà, sans doute, la clé de la situation¹⁹. Anne ne peut avoir d'enfant, mais son mari semble très bien s'accommoder de cette stérilité qui lui permet de croire qu'il comble lui-même son épouse au point de lui suffire. Mais au fond, n'est-ce pas lui qui est comblé par l'amour exclusif que sa femme peut lui réserver tant qu'elle n'a pas d'enfant – et lui comblé, comment Anne ne le serait-elle pas aussi ? Dans cette position, Anne peut-elle faire place à des enfants quand son mari met au centre son propre désir au point de phagocyter [522] le sien, quand il prétend absorber à lui seul l'affection qu'elle pourrait donner à dix fils²⁰ ? Le désir profond d'Anne – et donc sa souffrance – est méconnu par celui-là même qui devrait le reconnaître, mais qui se comporte en fils vis-à-vis d'une épouse censée être comblée par lui, ce fils unique qui voit en elle la mère par excellence²¹.

On aura remarqué l'analogie entre Elqana et Abraham. En faisant de leur seul désir l'axe de la relation, tous deux maintiennent celle-ci dans une confusion où la vie est tenue captive²². C'est la vertu de leurs femmes que de ne pas se contenter de cet état de choses et de chercher une issue. Par deux fois, Saraï prend une initiative en ce sens (Gn 12/17 et 16/1-6). La première fois, elle le fait en s'adressant à Adonaï pour revendiquer devant lui sa qualité d'épouse d'Abram, alors que celui-ci l'a livrée à Pharaon²³. La seconde fois, elle en appelle à Adonaï pour qu'il tranche entre elle et son mari, dans la confusion où celui-ci s'est laissé entraîner avec Hagar (16/5)²⁴. Dès l'épisode suivant, du reste, Dieu intervient en sa faveur en promettant à Abraham un fils de Sara (17/15-16), pour autant qu'il consente au manque symbolisé par la circoncision (17/1-14). En 1 S, c'est également la femme stérile qui prend l'initiative. Refusant de se laisser enfermer dans le désir de son mari, elle ne lui répond qu'en se levant pour aller prier, se mettre en position de suppliante et dire son manque. Elle introduit ainsi Adonaï dans l'histoire comme celui qui est à

¹⁹ Pour ce qui suit, je suis redevable d'un texte inédit rédigé par Jean-Daniel CAUSSE dans le cadre d'un séminaire de psycho-anthropologie religieuse de la Faculté de Théologie de Montpellier (sur le thème « Destin et Vocation ») : « Samuel : la naissance d'un sujet » (nov. 1997), ainsi que d'échanges avec Axelle Cassiers, psychanalyste à Bruxelles. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de ma vive gratitude.

²⁰ Comme l'écrit J.-D. CAUSSE, « “dix fils”, c'est-à-dire une totalité, un absolu qui épuiserait le désir ».

²¹ « Il n'est pas impossible de penser que la stérilité qui fait le malheur d'Anne puisse servir un certain désir incestueux d'Elqana : être lui-même comme l'Objet qui comble l'épouse et fait d'elle La femme-mère. » (J.-D. CAUSSE).

²² La demande qu'Abram adresse à Saraï en 12/11-13 place celle-ci dans une position de mère plus que de sœur, comme je le montre dans l'article déjà cité, A. WÉNIN, « Abram et Saraï en Égypte », p. 347-348.

²³ Pour cette lecture de Gn 12/17 (« Adonaï frappa Pharaon... sur la parole de ('al-devar) Saraï, la femme d'Abram »), voir *ibid.*, p. 450-454.

²⁴ Pour une lecture de cet épisode, voir ma contribution récente : « Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6 », *RTL* 32, 2001, p. XX-XX (bibliographie en notes).

même d'entendre son désir. Mais loin de demander un enfant pour combler son manque, elle affirme que son désir ne sera satisfait que lorsque, une fois le don accordé, elle pourra à son tour le donner (1 S 1/10)²⁵. Ici aussi, le don n'ira pas sans consentement à un manque – et c'est ce manque qui s'accomplira dans l'offrande du fils.

L'annonce et le don du fils désiré

Suite à l'initiative de l'épouse stérile vient l'annonce inespérée d'un fils de la part de Dieu qui intervient à la manière d'un tiers ouvrant le couple à un [523] avenir fermé jusque là. Pour Abraham et Sara, la promesse a lieu sans intermédiaire, encore que de façon mystérieuse, lors d'une apparition d'Adonai (Gn 17/1), et elle est divinement confirmée lors de la visite des trois hommes (Gn 18/9-15). Quant à Anne, c'est de la bouche du prêtre Éli qu'elle entend l'annonce de l'exaucement de sa requête, encore que le prêtre de Silo ignore la nature de celle-ci (1S 1/17-18)²⁶.

Ces deux scènes présentent des analogies formelles qu'il est utile de noter. Ainsi, des deux côtés, l'annonce est précédée d'un repas cultuel (Gn 18/4-8²⁷ ; 1 S 1/9a). Celui qui fait l'annonce est aussi celui qui, dans le contexte, adresse à la femme des reproches concernant une attitude qu'il perçoit sans qu'elle en soit consciente, mais dont elle se défend (Gn 18/13-15 et 1 S 1/13-14). En outre, le récit lui-même contient un jeu de mots sur un verbe, qui sera repris dans le nom donné à l'enfant à sa naissance (*çahaq* pour Isaac en Gn 18/12-15 ; *sha'al* pour Samuel en 1 S 1/17). Ceci dit, il y a bien sûr des différences notables entre les deux scènes : Anne demande l'enfant alors que Sara ne sollicite rien ; de même, la première est transformée par l'annonce, tandis que la femme d'Abraham reste sur le mensonge et la peur provoqués par le reproche que lui vaut son rire. Plus important, car cela semble lié à la scène d'offrande : dans les scènes de Gn 17 et 18, Abraham est le premier concerné, car le fils annoncé est pour lui le fruit de la lointaine promesse de Dieu ; en revanche, seule Anne est concernée par la réponse d'Éli, Elqana étant absent de toute cette scène.

Vient alors la naissance que le narrateur situe explicitement comme le résultat direct d'une intervention de YHWH en faveur de la femme stérile : « Or Adonai visita Sara comme il l'avait dit... » (Gn 21/1) ; « Elqana connut sa femme et Adonai se souvint d'elle... » (1 S 1/19b).

²⁵ À partir de la prière d'Anne, le narrateur ne cesse de jouer avec les deux verbes *sha'al*, demander, et *natan*, donner. C'est une façon de souligner la gratuité du double don que Samuel incarne.

²⁶ Pour rassurer Anne, le prêtre prononce une phrase passe-partout convenant à n'importe quelle situation et ne ressemble en rien à une annonce de naissance. La réaction d'Anne montre qu'elle entend néanmoins ces paroles comme une promesse de Dieu.

²⁷ La version finale du récit semble bien suggérer que le repas servi par Abraham a quelque chose de rituel. Voir récemment à ce sujet, J.-L. SKA, « Genèse XVIII 6 – Intertextualité et interprétation : “tout fait farine au bon moulin” », in : A. LEMAIRE - M. SÆBØ (éd.), *Congress Volume. Oslo 1998*, Leiden : Brill, 2000, p. 64.

Ensuite, mais sans surprise, les deux récits rapportent la grossesse, l'enfantement et la nomination du fils en recourant à la série des verbes que l'on retrouve dans tous les récits de naissance : *harah*, *yalad bén* et *qara' 'et-shém* (Gn 21/2-3 ; 1 S 1/20). Par ailleurs, même si c'est Abraham qui donne à Isaac son nom, c'est Sara qui en rappelle l'étymologie (Gn 21/6), tout comme Anne le fait en nommant son fils Samuel (1 S 1/20). À ce sujet, on notera que la joie de Sara éclate à la naissance de son fils (Gn 21/6-7), alors que l'allégresse d'Anne, ébauchée suite à la promesse d'Éli (1 S 1/18b), ne s'exprimera que plus tard, lorsque son désir aura été réalisé, quand elle aura donné Samuel et que le prêtre de Silo aura accepté l'enfant (1 S 2/1-10).

[524] *L'offrande de l'enfant*

Lorsqu'un fils unique longtemps désiré est enfin accordé, le risque n'est pas illusoire de voir les parents qui l'ont ainsi espéré faire de lui un objet comblant leur désir, d'autant plus qu'il incarne à leurs yeux la bonté d'un Dieu fidèle à ses promesses. Une telle situation recèle un double danger : d'une part, le fils donné pourrait être considéré comme le dernier mot de Dieu, point culminant mais aussi point final de l'histoire inaugurée par la promesse ; d'autre part, l'enfant risque bien d'être gardé jalousement par ses parents, voué à leur bien-être, sans qu'il lui soit permis de les quitter pour vivre sa propre vie (cf Gn 2/24).

C'est bien cela qui constitue l'essentiel de l'épreuve d'Abraham, on l'a vu. En revanche, *a priori*, Samuel ne semble pas promis à un tel avenir, étant donné le vœu de sa mère, encore que le narrateur ménage un certain suspense à ce propos : lorsque Elqana monte à Silo « pour y accomplir son vœu (à lui, *nidrô*) » – de son point de vue, les choses se sont simplement inversées : il a fait du désir d'Anne son désir à lui²⁸ –, la mère de l'enfant semble hésiter. Elle veut attendre, dit-elle, que l'enfant soit sevré avant de le présenter à Silo (1 S 1/21-24). De plus, lors de la présentation à Silo, le narrateur souligne une difficulté majeure : Samuel étant un petit garçon²⁹, Éli pourrait refuser de l'accepter au sanctuaire, ce qui permettrait à Anne de garder son fils tout en ayant accompli son vœu et en offrant un simple sacrifice (v. 25). Tel est sans doute l'enjeu de la scène de présentation où la femme explique son geste en suggérant clairement qu'il est conforme à la volonté de Dieu, de sorte que le prêtre consente à prendre l'enfant malgré son jeune âge.

²⁸ Le v. 23 confirme cette impression : Elqana accède au souhait de sa femme sans discuter. Faute de pouvoir imposer son désir à Anne, on dirait qu'il cherche à maintenir la fusion avec son épouse-mère en calquant son désir sur le sien.

²⁹ Le v. 24b (*w'hanna'ar na'ar*) fait difficulté aux traducteurs. Certains corrigent en suivant les versions anciennes (Osty) ; d'autres comprennent le second mot dans un sens cultuel (« et l'enfant [devint] servant » : BJ), mais dans ce cas, la phrase devrait venir plus loin (à la fin du v. 25, par ex.) ; d'autres enfin retiennent le sens de « tout jeune enfant » (Pléiade, BJ). Cette dernière solution me semble s'imposer, et le *waw* est à lire comme adversatif ou concessif (cf. JOÛON § 171j). Entre deux mentions de l'offrande (verbe *bô'* au Hifil) de Samuel « dans la maison d'Adonai à Silo » (v. 24) et « à Éli » (v. 25), la phrase souligne l'incongruité du geste des parents.

Et elle dit : « De grâce, monseigneur ! Par la vie de ton âme, monseigneur ! Je suis la femme qui se tenait avec toi ici pour prier Adonaï. C'est en vue de ce garçon que j'ai prié, et Adonaï m'a donné la demande que j'avais demandée d'auprès de lui. Et aussi, moi j'en ai fait un objet de demande pour Adonaï tous les jours, car il a été demandé pour Adonaï³⁰ ! »

[525] Anne lève donc l'obstacle qui aurait pu l'empêcher de donner son fils à Dieu, montrant par là son désir de répondre au don par un contre-don, conformément à sa promesse. En s'inclinant alors, le prêtre manifeste qu'il consent à la volonté divine, qui est donc qu'Anne offre son fils³¹.

On perçoit aisément un certain nombre de points de contact entre ce récit et celui de l'Aqéda, même en ce qui concerne la volonté de Dieu, bien que celle-ci s'exprime de manière différente dans les deux textes. Comme Anne, Abraham va jusqu'à offrir à Dieu ce que celui-ci lui a donné ; mais la seule chose qui soit immolée, c'est une tête de bétail – autre élément commun. Néanmoins, le narrateur de la Genèse, à l'instar de celui de 1 S 1, entretient un certain doute sur ce que le père va faire avec son fils, reflet probable de l'hésitation du personnage, on l'a vu. Après tout, Abraham pourrait se contenter d'offrir un simple sacrifice, ce qui lui permettrait de ramener son fils avec lui (cf Gn 22/5). Le signe qu'Abraham ne garde pas Isaac pour lui, c'est que celui-ci ne descend pas avec lui du lieu de l'offrande, de même que Samuel reste au service d'Adonaï à Silo.

Par ailleurs, les deux récits ne manquent pas de rapports formels significatifs. Ainsi, les deux fils, Samuel comme Isaac, sont appelés *na'ar* (« garçon » : 1 S 1/24, 25, 27, et Gn 22/5, 12). Quant aux offrandes, elles sont exprimées de part et d'autre par un des verbes caractéristiques du lexique des sacrifices : « faire monter » (*'alah*, Hifil, Gn 22/2 et 13 ; 1 S 1/24). On trouve encore le verbe « venir » avec complément de lieu renvoyant à un endroit de culte, le *maqôm* sur la montagne (*bô' Qal*, en Gn 22/9) ou la maison de Dieu où se tient Éli (*bô' Hifil*, en 1 S 1/24-25). De même, le verbe « immoler » (*shahat*) est employé dans les deux récits, mais l'enfant offert n'en est pas l'objet : en 1 S 1/25, c'est un taureau qui est immolé par les parents de Samuel,

³⁰ *'asher hayah hû' sha'ûl lyhwh* : la plupart des exégètes changent le texte massorétique (voir André CAQUOT - Philippe DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, Genève : Labor et Fides, 1994, p. 35 et 42-43). Mais celui-ci peut se comprendre : comme *'asher* n'a pas d'antécédent, il peut être lu comme une conjonction de cause plutôt que comme un relatif (JOÜON § 170e) : Anne explique que, si un enfant si jeune est amené à Silo, c'est qu'il a été demandé pour être donné à Dieu, ce qu'Éli ignore jusque là. Le recours à la tournure périphrastique (*hayah... sha'ûl*) prépare l'opposition entre Samuel et le roi Saül (cf 12/17 et 19). À ce sujet, voir A. WÉNIN, *Samuel*, op. cit., p. 54-55.

³¹ Le sujet de ce verbe n'apparaît pas clairement. On a pensé à Elqana, mais c'est peu vraisemblable, car on n'a pas parlé de lui depuis le v. 25 (sans citer son nom). Samuel est tout petit, et il n'est sujet d'aucun verbe jusque-là. Le plus plausible, c'est qu'Éli s'incline, acquiesçant ainsi à ce qui s'est passé entre Anne et Adonaï et qu'il vient d'apprendre de la femme. Voir en ce sens, D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, op. cit., p. 142s.

tandis qu'en Gn 22/10, le geste d'immoler Isaac est interrompu par l'intervention du messager d'Adonaï. Enfin, le résultat de l'offrande est évoqué dans les deux textes par un « voir Dieu » (verbe *ra'ah*). En Gn 22/14, c'est sans doute d'Abraham qu'Adonaï est vu sur la montagne, après qu'il eut, en sacrifiant le bélier, renoncé symboliquement à la paternité comme possession du fils³². En 1 S 1/22b, Anne annonce à Elqana : « nous verrons la face de Dieu »³³. Elle situe cette vision après l'offrande qu'elle [526] fera de Samuel et le moment où celui-ci restera à Silo, c'est-à-dire juste après avoir renoncé à garder son fils pour elle.

On le voit à l'emploi du vocabulaire commun : le mouvement est semblable de part et d'autre, et l'on peut dire que les deux offrandes ont une portée analogue. Ainsi, Abraham et Anne – l'un sur invitation de Dieu, la seconde de sa propre initiative –, évitent tous deux le double écueil qui surgit suite la naissance d'un fils accordé par Dieu après que sa venue eut été retardée par la stérilité de la mère. D'une part, ils ne font pas du fils l'otage de leur désir, l'exonérant de la lourde tâche qui consisterait à devoir sans cesse combler leur manque. D'autre part, la réalisation de la promesse divine n'entraîne pas une « normalisation » de leur relation à Dieu. Au contraire, elle ouvre sur l'offrande du fils donné, et ce contre-don permet que s'inaugure la réciprocité entre Adonaï et son fidèle (Gn 22/13-14 et 1 S 1/27-28), ce qui donne lieu à un excès de grâce. Ainsi, les deux récits se referment sur une bénédiction (verbe *barak* au Piel : Gn 22/17 et 1 S 2/20) et sur l'annonce par un porte-parole de Dieu d'une fécondité nouvelle pour la « semence » (*zera'*) dont les prémices, pour ainsi dire, ont été offertes à Dieu. Ainsi, Abraham se voit promettre une large postérité (Gn 22/16-18), ce qui se réalisera en partie lors de la naissance des fils de Qetoura (Gn 25/2-4). Quant à Anne, suite à la bénédiction d'Elqana par le prêtre Éli, elle deviendra mère de cinq autres enfants (1 S 2/21a).

Conclusion

Des points communs entre les deux textes sont donc repérables, aussi bien au niveau des motifs narratifs, d'ailleurs signalés ici ou là par l'usage d'un vocabulaire commun, qu'au plan des enjeux anthropologiques et religieux. Ces points communs me paraissent suffisamment nombreux pour que le commentateur se sente en droit de s'interroger sur le sens de ce rapprochement entre Abraham et Anne, entre Samuel et Isaac. Plusieurs pistes sont possibles. J'en retiendrai deux ici.

³² À ce sujet, voir A. WÉNIN, *Isaac*, op. cit., p. 79-81.

³³ En 1 S 1/22, la forme consonantique *wnr'h* permet deux lectures : soit *w'nir'ah*, 3^e personne du masculin singulier du Nifal (« et il [Samuel] paraîtra »), soit *w'nir'eh*, 1^{re} personne du pluriel du Qal (« et nous verrons »). Les Massorètes ont évidemment retenu la première solution, option qui relève sans doute d'un choix théologique : voir Carmel McCARTHY, *The Tikkune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Fribourg/Göttingen : Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 199-200 ; Robert P. GORDON, *1 & 2 Samuel. A Commentary*, Exeter : Paternoster, 1986, p. 77.

La première concerne l'avenir du peuple de la promesse, cette orientation vers le futur étant soutenue ici et là par la bénédiction finale. De même que l'offrande d'Isaac vaut à Abraham la confirmation définitive des promesses d'un grand avenir pour le peuple qui sortira de lui à travers Isaac (Gn 22/16-18), de même l'offrande de Samuel par ses parents ouvre à Israël la possibilité d'un futur inespéré, dans la déchéance sans nom où il s'enfonce peu à peu depuis la période des Juges (cf Jg 17-21)³⁴. Grâce à Samuel, en effet, [527] Adonaï « fera lever sa parole » à nouveau, comme le souhaite Elqana après qu'Anne lui eut confié son intention d'offrir leur fils à Dieu (1 S 1/23)³⁵. Ainsi, à des moments cruciaux de son histoire, l'avenir d'Israël dépend de la capacité d'un homme ou d'une femme à adopter une attitude juste vis-à-vis de leur fils et, dans un même mouvement, vis-à-vis du Dieu qui donne.

Une autre piste peut être suivie, et elle concerne la caractérisation du personnage d'Anne en 1 S 1-2. Après avoir connu la situation de Sara dans la première scène du récit, Anne se présente comme un Abraham au féminin, offrant son fils comme le patriarche l'a fait. Comme lui, elle a espéré un fils d'Adonaï ; comme lui, elle se montre disposée à y renoncer. Mais si Abraham offre Isaac, interprétant de la façon la plus exigeante l'invitation de Dieu, Anne renonce à son fils de son plein gré avant même qu'il soit conçu – de sorte qu'il soit non seulement son enfant, mais une « semence d'hommes », un être générateur d'avenir, à l'image d'Isaac, la semence d'Abraham (1 S 1/11, cf Gn 22/17-18). Tout se passe donc comme si cette femme prenait le patriarche pour modèle : ardemment désireuse, comme lui, de donner le jour à un fils, elle prend les devants dans la prière et se montre prête à refaire le geste qu'Abraham a posé à la demande de Dieu. Comme lui, elle entre en échange avec Adonaï pour lui re-donner le don qu'elle reçoit de lui, de sorte que celui-ci puisse se révéler ; ainsi donné, comme Isaac, Samuel restera auprès de Dieu, à sa disposition pour ainsi dire, et celui-ci pourra, s'il le désire, réaliser par lui sa volonté de vie pour son peuple.

André WÉNIN

Faculté de théologie

Université catholique de Louvain

³⁴ Le lien entre 1 S 1 et Jg 17-21 est très clair : l'histoire de Samuel débute en effet de la même manière que les deux derniers épisodes de Jg, l'idolâtrie des Danites suite au vol par Mikayehû de l'argent de sa mère (Jg 17-18) et la guerre civile contre Benjamin suite au viol collectif de la femme du Lévite (Jg 19-21). Ces deux récits commencent avec des habitants de la montagne d'Éphraïm qui ont un problème avec une femme (mère ou concubine : 17/1-2 et 19/1-2). En 1 S 1/1-8, l'affaire débute avec un autre homme d'Éphraïm incapable de gérer la tension entre ses deux épouses. Le lecteur pourrait s'attendre à une catastrophe encore pire, mais, grâce à Anne, c'est Samuel qui vient.

³⁵ Sur cette parole un peu énigmatique, voir A. WÉNIN, *Samuel*, *op. cit.*, p. 74s.